

LES DIVINITÉS FÉMININES DE LA FERTILITÉ ET DE LA FÉCONDITÉ EN HISPANIA PENDANT L'ÉPOQUE ROMAINE

Marc Mayer — Isabel Rodà

Nous nous trouvons devant un des aspects qui comptent peu de témoignages dans l'archéologie hispanique, fait que l'on ne doit pas imputer seulement à des lacunes d'information. Il y a en effet une absence de documents qui remonte jusqu'à l'époque préhistorique. Il suffira de rappeler l'absence totale, même dans la riche zone cantabrique, de "Venus" paléolithiques.¹ Les premières sculptures féminines ayant les traits sexuels bien marqués, correspondent à des représentations qui datent de la période Enéolithique et gagnent progressivement en réalisme au commencement de l'Âge de Bronze; leur localisation coïncide avec le midi péninsulaire avec une plus forte concentration dans le Sudouest.² Il s'agit d'images d'une divinité féminine de fécondité arrivées par des filtrations du monde méditerranéen parce que, en plus des parallèles anatoliques, il semble bien qu'elle corresponde à la même divinité sémite dérivée d'Astarté et vénérée plus tard dans le monde autochtone préromain aussi bien dans la zone celtique (Cerro del Berrueco, Salamanque) que dans l'ibérique.³ Les premières sculptures féminines de fécondité arrivent, donc, par des contacts méditerranéens.

D'autre part dans les peintures rupestres du Levant espagnol on voit apparaître des représentations de danses rituelles qui font référence à une divinité féminine qui rend propice l'agriculture, la chasse et surement aussi la fécondité (Grottes de "Los Caballos", "Agua Amarga" et "El Polvorín"). D'autres scènes où apparaissent également des danseuses féminines, comme celle bien connue de Cogul, correspondent plus tôt à des cultes de type phalique.⁴

C'est effectivement quand nous arrivons à la phase préromaine que les cultes à la fertilité deviennent beaucoup plus évidents, phénomène que l'on doit attribuer à l'absorption des cultes exotiques apportés par les colonisateurs, comme ceux de Tanit, de la Potnia Theron, de Déméter et de l'Artemis éphésienne.⁵ C'est grâce à ces influences que la divinité métroaque trouverait sa forme définitive, assise ou debout allaitant son enfant, que l'on trouve à plusieurs reprises dans le sudest hispanique, surtout dans des terrecuites.

Que l'on pense, par exemple, à l'impact direct qu'a pu exercer l'importation de statues comme la célèbre Dame de Galera (Grenade) sur la conformation plastique des images des divinités autochtones.⁶

De toute façon il faut tenir compte de la difficulté qu'entraîne le peu de témoignages dans cette zone, bien plus nombreux dans des zones voisines comme la *Gallia*, et le silence des sources classiques en ce qui concerne les aspects de fécondité de la religiosité préromaine hispanique pour laquelle on peut appliquer la division traditionnelle de notre Péninsule en Hispania celtique et Hispania ibérique. On peut garder cette division au plan général, mais il faut apporter des nuances à la lumière des nouvelles découvertes: dans la zone catalane, par exemple, qui est ibérique mais avec un fort substrat du premier Age de Fer, nous connaissons au III^{ème} siècle ap. J.C. des noms de dieux indigènes. Dans tous les cas il s'agit de théonymes nettement celtiques comme *Herotoragus* ou *Herotus-Ragus*, *Seitundus*.⁷

Il est de plus en plus évident que dans les cultes de fertilité-fécondité, la romanisation trouve un substrat bien défini grâce à la séculaire pénétration d'influences orientales par voie méditerranéenne adaptées au monde autochtone. Rome en réalité ne fit autre chose qu'enrichir cette structure préexistente et changer de signe ou d'orientation certains cultes, comme peut-être celui de la Lune qui parmi les habitants préromains aurait eu un sens plus concret en relation à la mort.

Les interprétations romaines reposeraient sur la religiosité indigène imprégnée, surtout dans le midi, d'éléments sémites; d'après cet ensemble de données on peut déduire qu'en Bétique le culte à la *Dea Caelestis* aurait eu un grand succès et que précisément les cultes romains les plus étroitement liés à la fécondité-fertilité qui réussirent à avoir une plus grande diffusion furent, comme on verra, les orientaux.⁸

La documentation que nous avons dans ce domaine pour l'époque romaine n'est pas non plus d'une énorme richesse. C'est pour cela que nous préférons d'avance envisager cette problématique dans une vaste perspective et nous croyons qu'il faut être d'accord avec G. Dumézil au moment de débattre les apriorismes et postulats que la vision de M. Eliade entraîne.⁹ Quoique lorsque le chercheur se trouve devant un problème comme l'est l'hispanique, où d'autre part les études pré et protohistoriques ont encore à dire leur dernier mot, on est forcé de reconnaître que la vision d'Eliade présente une cohérence et une efficacité qui dans le cas qui nous occupe ne peut pas être ignorée; nous en aurions peut-être un exemple privilégié dans l'ensemble Lune-Pluie-Fertilité-Femme-Serpent-Mort-Régénération périodique. Il est

évident que en partant d'un postulat de ce type, le panorama devient plus riche dans le cadre hispano-romain qui délimite notre travail avec seulement des références occasionnelles à l'existence antérieure de croyances que les formes romaines et orientales ne font plus que revêtir, interpréter et substituer.

De ce point de vue l'iconographie prend pour notre objectif un intérêt primordial. L'épigraphie funéraire nous apparaît dans les zones dans lesquelles la romanisation fut plus pénible, comme un élément révélateur: les représentations lunaires, par exemple, apparaissent dans des monuments autochtones et également dans des monuments romains, pervivance très nette de types antérieurs, phénomène qui a son parallèle dans la Gaule et dans d'autres parties de l'Empire romain¹⁰. Romaines également mais de caractère manifestement celtisant sont les représentations lunaires sur les urnes oicomorphes de Poza de la Sal et dans les stèles de Lara de los Infantes¹¹ qui écartent les cultes proprement romains dont le point culminant est indiqué par l'invocation à la Lune Auguste intégrée dans l'apparat du culte impérial (*CIL* II, 4458).

Rappelons maintenant le passage de *Firmicus Maternus* (*De errore* 4, 1, 1) sur la prépondérance de la Lune: *omnia animantium corpora et concepta procreat et generata disoluit*, allégué avec raison dans les études sur ce thème.

Quoique l'apport nouveau de la romanisation pour le cas d'*Hispania* soit la valeur initiatique, non seulement des cultes en relation avec la Lune, mais encore de l'ensemble des cultes en relation avec la fertilité pour lesquels dans certains cas la romanisation se borne à véhiculer des éléments d'organisation et par conséquent rituels à des croyances moins structurées mais déjà existentes. Ce phénomène cristallisera avec l'influence des cultes orientaux qui cachent même les vêtements romains.

Les cultes aux eaux, qui semblent très clairement préromains en *Hispania*, perdurent largement à l'époque romaine, également sous des advocations traditionnelles dans des zones thermales très romanisées; nous en avons un exemple typique dans les *Aquae Calidae* de la *Tarraconensis* mises sous le patronat d'Apollon mais avec la parution de Minerva et d'Isis et d'abstractions du type *Salus*.¹²

Il est par ailleurs presque paradoxale dans les zones où la romanisation a pénétré avec plus de difficulté, de constater la présence cultuelle des Nymphes. En effet dans des zones montagneuses proches à des sources thermales qui partant des Pyrénées (Val d'Aran)

s'étendent par la Navarre, la Galice, le nord du Portugal, la Castille-Leon et l'Extremadure, on invoque les Nymphes aussi bien dans leur ensemble (ce qui donne l'impression de cultes apparemment hellénisés, comme on l'entrevoit par les formules de type *ex uisu* qui est écrite dans une inscription du Musée d'Orense, *CIL* II, 2527) que par des épithètes qui dénotent clairement leur caractère préromain. Nous avons de cette façon le témoignage des *Nymphae Caparenses*¹³, des *Nymphae Fontis Ameuchi* (*CIL* II, 5084) et des *Nymphae Varcilenae* (*CIL* II, 3067).

Il faut ajouter à cette distribution géographique que la plus grande concentration d'hommages aux *Fontes* coïncide précisément avec l'Extremadure et les zones portugaises voisines, de la même manière que provient du Portugal (Caldas de Monchique) la consécration aux *Aquae Sacrae* et de Salamanque (Retortillo) aux *Aquae Eleate(n)ses*.¹⁴

Un autre chemin théoriquement bien battu et peut-être archétype à l'excès, lie depuis toujours les divinités chtoniennes avec la fertilité de la terre. Il s'agit évidemment, lorsqu'on se réfère à l'Hispania, et spécialement à la zone qu'on vient de mentionner plus haut, d'un thème polémique qui a opposé de nombreux érudits. Nous faisons allusion au culte d'*Ataecina-Ataegina-Adaegina*, de caractère manifestement infernal, comme nous l'indiquent les inscriptions, surtout une *devotio* de Mérida (*CIL* II, 462). S. Lambrino proposa un couple infernal *Ataecina-Endovelicus* qu'il n'y a pas lieu de développer ici.¹⁵

Quoi qu'il en soit, il devient évident qu'on ne peut pas s'incliner pour le versant infernal de la divinité parce que cela impliquerait qu'on ignore l'étude comparative des religions et l'aspect de fécondité que comporte une divinité des entrailles de la terre: son *interpretatio* romaine sous la forme de Proserpine en est un signe bien évident comme le sont certains symboles - tel le cyprès - fermement liés à cette déesse.

Quand l'on arriverait à vérifier la réalité de certaines formes rituelles préromaines d'inhumation de nouveaux-nés dans des enceintes urbaines, nous serions devant une puissance supérieure à celle qu'on attendrait des cultes de fertilité liés à la terre. Mais dans ce domaine il faut tenir compte du problème de la stratigraphie et des nécropoles amorties qui ont déjà fait problème par exemple dans le cas de la culture de l'Argar.

Liées aussi à cette double caractéristique de l'infernal et de la fertilité il pourrait y avoir d'autres divinités autochtones féminines

documentées à l'époque romaine mais la mention purement épigraphique les soutient dans une ambiguïté dont même les études d'ensemble n'ont pas réussi à les libérer. Ce serait le cas par exemple de plusieurs formes de *Verora* dont le caractère masculin-féminin n'est pas encore éclairci, et dont le nom reçoit différentes graphies qui ne peuvent revêtir des divinités d'advocation distincte mais qui présentent en même temps la formule *ex uisu* déjà cité.¹⁶

Le chemin est, donc, difficile qui nous permettrait de relier ce type de divinités avec une iconographie concrète, comme c'est le cas de *Bandua* qui réunit probablement les qualités de *Tyche-Fortuna* et de *Tutela*.¹⁷

Quelques représentations de *Tellus* et de *Salus* pourraient, peut-être, abriter des cultes préexistents, bien que leur parution revête, malgré leur localisme, des formes absolument romaines, comme celles qui vont dès la *Salus Umeritana* de Santander à la *Salus Augusta*.¹⁸

D'autre part, puisqu'on a fait allusion au manque d'iconographie, on peut poser d'une manière semblable mais à l'inverse la même question car dans le monde ibérique du Levant (Sagonte) et du Sud-Est nous avons la représentation d'une divinité masculine parmi les chevaux, un *despotes hippon* de nom inconnu que J.M. Blázquez interprète comme "una parodia de la diosa de la fecundidad venerada por los iberos en el levante ibérico".¹⁹ Des invocations à la déesse Epone apparaissent seulement dans la zone celtique de la Péninsule Ibérique en Castille et en Alave très précisément.²⁰

Pour ce qui concerne la distribution des cultes orientaux en *Hispania* nous avons toujours l'étude globale d'A. García y Bellido publié à Leyden le 1967, mais il faut tenir compte des multiples trouvailles de ces dernières années : la côte de la Tarraconaise, par exemple (qui correspond plus ou moins à la zone catalane actuelle) après avoir longtemps été un vide sur les cartes de distribution d'A. García y Bellido, en constitue aujourd'hui l'un des points les plus intéressantes; en 1979 J.M. Bendala mit en évidence les nombreuses nouveautés, mais sans prétendre en faire un inventaire exhaustif.²¹

Dans la domaine que nous analysons, il y a lieu de mettre l'accent sur les cultes de *Cybèle-Magna-Mater*, *Dea Caelestis* et sur certains aspects du culte d'Isis.

Les témoignages qui font référence à Cybèle sont concentrés dans l'occident péninsulaire quoiqu'on découvre de nouvelles données dans les zones côtières de la Méditerranée, comme par exemple la Cybèle du

Musée de Reus qui est pour le moment parmi les meilleures représentations iconographiques²² de la divinité la mieux connue dans notre pays grâce aux textes épigraphiques²³; il faut dire toutefois que les représentations de Cybèle semblent plutôt correspondre à des cercles privés.²⁴

D'autre part les représentations de Cybèle dans des mosaïques du thème de jeux de cirque, également de caractère domestique, ne peuvent pas être considérées comme un document sur la diffusion de son culte car elles obéissent à des oeuvres de répertoire, tardives qui plus est, mais elles impliquent à l'évidence une familiarité avec l'image de la divinité.²⁵

Le culte de Cybèle en *Hispania* ne se trouve en relation avec celui d'Attis que de manière occasionnelle, celui-ci étant représenté couramment dans les régions méditerranéennes dans des monuments funéraires mais seulement comme symbole de la continuité de la vie après la mort.²⁶

La répartition plutôt occidentale de Cybèle peut surprendre en première instance mais il faut tenir compte, en outre des précisions d'A. García y Bellido et d'A. Bendala, que — comme on l'a déjà signalé — les plus anciennes manifestations de sculptures de divinités féminines de fécondité se trouvent localisées dans le S.O. de la Péninsule Ibérique et non pas dans le littoral méditerranéen.

Il faut aussi rappeler le fort impact de la déesse Tanit dans le Sud qui présente une série de plateformes pour la superposition des cultes de la *Dea Caelestis* et à un niveau supérieur d'*interpretatio* de celui de *Iuno* — encore que, dans ce cas, il y a lieu de considérer avec prudence et réserve les hypothèses d'A. García y Bellido parmi lesquelles une des plus suggestives est sans doute celle d'un culte à *Iuno* et Hercule à Grenade qui cacherait peut-être Tanit et Melkart.²⁷

Caelestis, enracinée surtout dans la Bétique, présente en *Hispania* des caractéristiques liées à des cultes officiels sous le qualificatif d'Auguste, en relation dans le cas d'*Italica* avec les *uestigia*,²⁸ ce qui semble éloigner la configuration de la déesse de leurs attributs originaires relatifs aux cultes de la fertilité dans son acception orientale.

Il ne faut pas oublier non plus la séquence *Tanit-Caelestis-Demeter-Diana* qui s'infléchit tout naturellement sur la tradition antérieure, comme on peut le voir très clairement dans l'île d'Ibisse²⁹ et dont la représentation d'une stèle de Tajo Montero, comme le veut

García y Bellido,³⁰ pourrait en être une des preuves. Une évidence pareille et très répandue serait les *tymatheria* de terre cuite qui représentent tantôt Tanit, tantôt Demeter, l'un des véhicules les plus communs de popularisation de ce taffetas.³¹

Dans le cas d'Isis-Hathor, le culte féminin le plus répandu dans la Péninsule Ibérique, présente, comme cela est bien connu, malgré son caractère soteriologique, un symbolisme qui ne peut pas être séparé du culte de la fertilité. Cela apparaît d'une manière évidente dans certaines épithètes du fait de leur acceptation parmi les femmes et de leur assimilation à Astarté.³² Sa valeur comme symbole lunaire la rapproche par ailleurs à *Demeter* et, par conséquent, à Diane.

La distribution géographique du culte à Isis est essentiellement différente de celle de Cybèle; dans la cas d'Isis, semble-t-il, l'armée n'a pas joué un rôle très important comme elle l'a joué dans le cas de Cybèle, et de plus ses témoignages se répandent à la périphérie péninsulaire, formant un cercle qui entoure la Mesète.³³ La date de l'introduction du culte d'Isis est aujourd'hui contestée, mais bien que les témoignages soient surtout romains, il est fort probable la connaissance d'Isis dans la Péninsule dès l'époque des colonisations historiques.³⁴

Le problème de l'Artemis éphésienne est une question très débattue et qui reste toujours obscure. Les sources littéraires semblent remarquer que le culte d'Artemis accompagna la colonisation phocéenne qui, dès *Massalia*, irradia vers la côte nord-orientale d'*Hispania*. En fait nous pouvons remarquer la totale absence de témoignages épigraphiques ou iconographiques fait que l'on doit ajouter à leur présence ou non dans les monnaies emporitanes.³⁵

C'est un fait acquis que, dans les zones de colonisation grecque et également dans les autres, les cultes d'époque romaine postérieurs à Diane ne semblent pas se rattacher à des cultes antérieurs d'ascendance hellénique: rien ne semble indiquer une quelconque distinction par rapport à sa présence dans d'autres zones de l'Empire.

On ne peut tirer aussi que de maigres conséquences de la présence des divinités du sanctuaire d'Eleusis dans sa version romaine. Ceres est très rarement présente et la documentation épigraphique nous l'offre sous une forme absolument officielle avec l'advocation d'Auguste, comme par exemple dans une inscription de Munigua, hommage d'une flaminique.³⁶ Proserpine, à son tour, garde son caractère infernal — on doit penser au discours sur *Ataecina* — mais malgré tout un certain caractère salutifer n'est pas absent.³⁷

Une divinité dont le caractère est susceptible de prendre aussi des formes diverses est *Hecate*. Nous avons un ex-voto de Toledo conservé à Madrid qui représente la divinité avec ses mains aux seins comme symbole de fécondité.³⁸

En dernier lieu il faut mentionner le problème des *Matres* que l'on peut envisager sous deux aspects, en les considérant comme un culte autochtone implanté dans les régions les plus celtisées; soit comme un culte importé et tout de suite enraciné qui aurait pris d'épithètes hispaniques. La position la plus claire serait d'accepter la première hypothèse sans écarter le renforcement de ce culte par l'influence des *Matres* germaniques, culte transféré par les militaires dans leurs déplacements: la présence des *Matres Aufaniae* en *Germania* et en *Hispania* peut-être symptomatique dans ce cas.³⁹ Une fois de plus il est nécessaire de mettre en évidence l'importance, quand il s'agit de témoignages épigraphiques, de l'analyse de l'origine sociale des individus qui rendent tel ou tel culte, avant de commencer à parler d'une généralisation géographique.

On pourrait alléguer en faveur d'une origine étrangère du culte aux *Matres* sa dispersion dans la moitié occidentale de la Péninsule (Bétique, Galice et Mesète nord spécialement); il coïnciderait donc avec la répartition de Cybèle, culte — comme on l'a déjà dit — répandu sûrement à travers les milieux militaires. De toute façon cela n'empêche pas que parallèlement à son importation, il se serait produit un renforcement d'un culte préexistant.

Pour finir, tout en étant conscients de la précarité des documents dont nous disposons dans la Péninsule Ibérique et des risques que l'on encourt à aventurer un panorama global d'après des éléments dispersés, nous croyons qu'il nous est possible d'esquisser une structure qui, plutôt que de réfléchir archétypes, prétende être flexible et mettre en relief les lignes d'ores et déjà appréciables, tout en permettant de préciser par étapes successives les critères de pertinence qui s'appuient sur des études sociologiques. Ce faisant il serait possible d'ébaucher une vue d'ensemble en fonction des nouveaux témoignages archéologiques et épigraphiques.

Dans l'état actuel, on constate la cohérence du panorama des divinités féminines de la fécondité comme divinités dérivées de celles de la Méditerranée orientale avec des éléments anatoliens qui réussirent — il ne faut pas l'oublier — à avoir un grand écho dans l'aire méridionale et sud-occidentale. Ce fait constitue un premier substrat sur lequel les colonisations historiques apporteront de nouveaux cultes

de la même origine qui semblent s'imposer sans peine sur ceux qui préexistaient comme s'ils les continuaient. Les cultes de Tanit et d'Astarté dont il y a dans le monde ibérique plusieurs versions iconographiques, illustrent bien, à notre avis, ce procès d'implantation.

Il y a lieu de remarquer enfin la faible vitalité, même dans des zones ayant une plus forte présence hellénique, d'un quelconque type de culte qui ne soit précisément l'adaption grecque de ces cultes orientaux; rappelons à ce sujet le problème de l'Artemis éphésienne connue seulement grâce à des références littéraires.

L'*interpretatio* romaine ne fit que précipiter le syncrétisme qui c'était déjà produit antérieurement. L'introduction du panthéon romain avec ses propres divinités de la fertilité et de la fécondité, trouva une ambiance propice et qui n'était pas étrangère. Il va de soit que les abstractions divinisées de ce caractère ne furent moins afavories et son utilisation politique en bénéficia tout en arrivant à une espèce de *koiné* cultuelle de laquelle n'émergent qu'occasionnellement les divinités orientales où de divinités dans sa forme simple. L'accumulation syncrétique des noms et d'épithètes constituera le véhicule habituel pour ces idées de la fertilité.

Notes

- ¹ L'art meuble du Nord de la Péninsule préfère toujours les techniques de la gravure et de la peinture à celle de la sculpture; il y a en plus une faible présence des antropomorphes. Voir. E. Jordà, *Arte de la Edad de la Piedra, Historia del Arte Hispánico, I, 1. La Antigüedad*, Madrid 1978, pp. 38 et 45.
- ² M.J. Almagro Gorbea, *Los ídolos del Bronce I hispano* (Bibliotheca Praehistorica Hispana, XII), Madrid 1973; F. Jordà, *op. cit.*, pp. 117-121.
- ³ J.M. Blázquez, *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid 1975, pp. 30-32.
- ⁴ F. Jordà, Les representaciones de danzas en el arte levantino, *III Congreso Nacional de Arqueología*, Porto 1974, pp. 43-52; F. Jordà, *op. cit.*, pp. 142-143; M. Almagro, *El covacho con pinturas rupestres de Cogul (Lérida)*, Lérida 1952.
- ⁵ Cf. M.J. Pena, Artemis-Diana y algunas cuestiones en relación con su iconografía y culto en Occidente. El problema de la Artemis ampuritana, *Ampurias XXXV*, 1973, pp. 121-134; *id.*, Contribución al estudio del culto de Diana en Hispania I. Templos y fuentes epigráficas, *La Religión Romana en Hispania*, Madrid 1981, pp. 47-57. Pour un panorama plus complet, A. García y Bellido, *Les religions orientales dans l'Espagne romaine*, Leiden 1967 (Etd. Prel.s aux Rels. Orientales dans l'Empire romain, t. 5), pp. 18-20. Sur l'important sanctuaire de Segobriga, voir maintenant G. Alföldy, *Epigraphica Hispanica VI. Das Diana-Heiligtum von Segobriga*, *ZPE* 58, 1985, pp. 139-159, pl. VII-X. Pour un panorama général voir J.M. Blázquez, Aportaciones al estudio de las religiones primitivas de Hispania, *Archivo Español de Arqueología*, XXX, 1957, pp. 15-86.
- ⁶ J.M. Blázquez, *Diccionario...*, p. 32 avec bibliographie. Sur l'influence de l'image d'Astarté dans la Péninsule voir aussi pp. 30-39. Il faut tenir compte qu'on a trouvé en Hispania des têtes de Venus gravées sur des images d'Astarté (J.M. Blázquez, *Aportaciones...*, pp. 23-24).
- ⁷ Cf. G. Fabre - M. Mayer - I. Rodà, *Inscriptions romaines de Catalogne I. Barcelone (sauf Barcino)* Paris, 1984 (=IRCI), pp. 93-94; *eid.*, dans *Fonaments*, 5, 1985, pp. 181-182 pour *Seitundus*. Sur les sources littéraires, v. J.M. Blázquez, El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas, *La Religión romana...*, pp. 192-200.
- ⁸ Voir A. García y Bellido, *Les religions orientales...*, pp. 140-141. Sur la présence à Fontes (Portugal) de la déesse grecque *Auge*, déesse de la chaleur et de la fécondité, cf. J.M. Blázquez, *Diccionario...*, p. 42 avec bibliographie. Sur les sculptures de Tajo Montero, cf. maintenant M. Blech, Esculturas de Tajo Montero (Estepa). Una interpretación iconográfica, *La Religión romana...*, pp. 99-109 où l'on met en relief les survivances puniques.
- ⁹ G. Dumézil, préface dans M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1970 (nouv. éd. rev.), pp. 5-9; voir pour la théorie de M. Eliade spécialement, chap. IV-V, pp. 139-187, VII, pp. 208-309, et XI-XII, pp. 326-366.
- ¹⁰ F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des romains*, Paris 1969 (nouv. éd.), pp. 293-9, et 234-9; J. Taboada, O Culto da Lua no Noroeste Hispanico, *Revista de Guimarães*, 71, 1961, pp. 140 ss.; J. M. Blázquez, *El sincretismo...*, p. 200.
- ¹¹ Cf. J.A. Abásolo, *Epigrafía romana de la región de Lara de los Infantes*, Burgos 1974; J.A. Abásolo - M.L. Albertos - J.C. Elorza, *Los monumentos funerarios de época romana, en forma de casas, de la región de Poza de la Sal (Bureba, Burgos)*, Burgos 1975.
Cf. IRC I, 33-38, pp. 76-84 et en plus CIL II, 6181. Pour une synthèse des divinités des eaux, voir J.M. Blázquez, *Imagen y mito, Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid 1977, pp. 307 ss.; *id.*, *El sincretismo...*, pp. 200-201; *id.*, Le culte des eaux dans la Péninsule Ibérique, *Ogam*, 11, 1957, pp. 11 ss. Sur le nymphée de Santa Eulalia de Bóveda, voir M. Chamoso, Sobre el origen del monumento soterrado de Santa Eulalia de Bóveda (Lugo), *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 7, 1952, pp. 231 ss., et plus récemment, L. Abad, Aportaciones al estudio de Santa Eulalia de Bóveda, *XV Congreso Nacional de Arqueología*, (Lugo, 1977), Saragosse 1979, pp. 917 ss.
- ¹³ Pour les *Nymphae Caparenses*, cf. J.M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania*, I, Madrid 1962, p. 199; *id.*, *Caparra*, Madrid 1966, pl. XXVII, 2-3; *id.*, *Diccionario...*, p. 52; J.M. Roldán, Las lápidas votivas de Baños de Montemayor, *Zephyrus*, 16, 1965, pp. 23 ss.
- ¹⁴ J.M. Blázquez, *Religiones...*, p. 175; *id.*, *Diccionario...*, p. 28.

- ¹⁵ S. Lambrino, Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrien, *Les Empereurs romains d'Espagne (Madrid-Itálica 1964)*, Paris 1965, pp. 225-239, et surtout, Le dieu lusitanien Endovellicus, *Bulletin d'Etudes Portugaises*, XV, 1951, pp. 93-147. Voir aussi, J.M. Blázquez, *Religiones...*, pp. 141 ss; *id.*, *Diccionario...*, pp. 39-42; H. Balmori, Por los confines de Occidente, *Emerita*, 33, 1965, pp. 253 ss., J. D'Encarnação, *Divinidades indígenas sob o dominio romano em Portugal*, Lisbonne 1975, pp. 110-117 et 181-185.
- ¹⁶ Cf. F. Arias Vilas - P. Le Roux - A. Tranoy, *Inscriptions romaines de la province de Lugo*, Paris 1979, 11-14, pp. 38-40.
- ¹⁷ Cf. J.M. Blázquez, *Diccionario...*, pp. 45-47 et planche p. 44; *id.*, *El sincretismo...*, pp. 201-202; J. D'Encarnação, Banda, uma importante divindade indigena, *Conimbriga*, 12, 1973, pp. 209 ss.
- ¹⁸ Cf. A. García y Bellido, *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid 1949, pp. 467-470. Pour les exemples épigraphiques, cf. J. Vives, *Inscripciones latinas de la España romana*, Barcelona 1971 (=ILER), nos. 468-480 et 699. Voir en plus J.M. Blázquez, *Diccionario...*, p. 146.
- ¹⁹ J.M. Blázquez, *Diccionario...*, p. 80 (cf. p. 81).
- ²⁰ J.M. Blázquez, *Diccionario...*, p. 95.
- ²¹ M. Bendala, La religión mística en la España romana, *La religión romana...* pp. 285-299. Cf. en plus *IRC I*, nos. 36, et 85-86, pp. 80-82, 129-132, et aussi p. 81 note 40.
- ²² Cf. A. Blanco Freijeiro, Documentos metróacos de Hispania, *Archivo Español de Arqueología*, 41, 1968, pp. 91-100; M. Bendala, *Las religiones místicas...*, pp. 287-290. Sur la Cybèle de Reus, très important car il s'agit d'un témoignage près de la côte méditerranéenne, voir G. Munilla, Una estatua representando a la diosa Cibeles hallada en la villa romana de "Els Antigons", *Pyrenae* 15-16, 1979-80, pp. 277-286, et aussi sa Tesis de Licenciatura, inédite et déposée à l'Université de Barcelone, 1981: *El culto a Cibeles y Atis en la provincia romana de la Tarraconense*.
- ²³ ILER, 373-382 et A. Blanco Freijeiro *Documentos...*
- ²⁴ Voir en plus des travaux cités dans les notes précédentes, E. Sanmartí, Dos asas con representación metróaca del Museo Arqueológico de Barcelona, *Ampurias*, 31-32, 1969-1970, pp. 285-289 où l'auteur publie les anses de Segisamon. Au Musée Archéologique de Barcelone on conserve un naiskos avec l'iconographie traditionnelle de la déesse, de provenance inconnue (voir une photo dans *Pere Bosch Gimpera i el Museu Arqueologic de Barcelona*, 50 Aniversari, Barcelone 1986, p. 72). Finalement, J. Alvar, Un posible testimonio de culto a Cibeles en Cascais (Portugal) *Archivo Español de Arqueología*, 56, 1983, pp. 123-130.
- ²⁵ Voir I. Rodà, Las dedicatorias a divinidades en la Barcelona romana, *La religión romana...*, p. 130, esp. bibliographie citée dans la note 46 dont on peut signaler, A. García y Bellido, *Les religions orientales...*, p. 147; J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque (CCCA)* III, Leiden 1977, p. 40; A. Balil, Mosaïques circenses de Barcelona y Gerona, *Boletín de la Real Academia de la Historia* CLI, 1962, pp. 275-276; X. Barral, Unes pintures murales inédites imel mosaic amb curses de circ de Barcelona, *Cuadernos de Arqueología e Historia de la Ciudad*, XV, 1973, pp. 33-34; *id.*, *Les mosaïques romaines et médiévales de la Regio Laietana*, Barcelone 1978, pp. 32-33.
- ²⁶ Cf. A. García y Bellido *Les religions orientales...*, pp. 56-63; aux représentations mentionnées dans ce travail, on pourrait ajouter par exemple l'Attis funéraire de la muraille de *Barcino* A. Balil, *Esculturas romanas de la Península Ibérica II* (Studia Archaeologica, 54), Valladolid 1979 (extrait de *BSAA*), no. 33, pp. 18-19, et *id.*, *Esculturas romanas de la Península Ibérica* (Studia Archaeologica 73) Valladolid 1983, nos. 122-130, pp. 26-29). Voir en plus la bibliographie qu'on a cité dans la note 22.
- ²⁷ A. García y Bellido, *Les religions orientales...*, pp. 1-17.
- ²⁸ A. García y Bellido, *Les religions orientales...*, pp. 140-151, esp. pp. 142-145, et aussi, C. Fernández Chicarro - F. Fernández, *Catálogo del Museo Arqueológico de Sevilla*, (II), Madrid 1980, (3ème ed.), pp. 76-79.
- ²⁹ M. Tarradell - M. Font de Tarradell, *Eivissa cartaginesa*, Barcelone 1965. Sur les terrecuites, cf. M.E. Aubet, *El santuario de Es Cuiram*, (Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza), Ibis 1982; M.P. San Nicolas Pedraz, *Las terracotas figuradas de la Ibiza púnica*, Thèse inédite, Université Autonome de Barcelone, 1981; *id.*, Notas sobre la tipología del santuario de Es Cuiram (Ibiza), *Archivo Español de Arqueología*, 56, 1983, pp. 239-241; *id.*, Testimonio

- de culto a Demeter-Persephone en Ibiza, *ibidem*, 54, 1981, pp. 27-33 où l'on essaye de distinguer les cultes de Demeter et de Tanit; A.García y Bellido *Hispania Graeca*, t. II, Barcelona 1948, pp. 198-205; M. Bendala, *Las religiones místicas...* p. 290.
- ³⁰ Pour Tajo Montero voir note 8; A. García y Bellido, *Les religions orientales...*, pp. 146-157.
- ³¹ Voir principalement les travaux de M. Bendala et M.P. San Nicolas Pedraz cités dans la note 29.
- ³² Pour les dérivations du caractère primitif d'Astarté comme divinité féconde et créatrice, voir principalement, A. García y Bellido, *Les religions orientales...* pp. 12-13, et J.M. Blázquez, *Diccionario...*, pp. 30-39.
- ³³ A. García y Bellido, *Les religions orientales...*, pp. 105-124 et 166; J. Alvar, El culto a Isis en Hispania, *La religión romana...*, pp. 311-319. Voir note suivante.
- ³⁴ J. Alvar, *El culto a Isis...*, p. 311 dit ouvertement qu'il y a exclusivement des documents d'époque romaine. J. Padró, Las divinidades egipcias en la Hispania romana y sus precedentes, *La religión romana...* pp. 337 ss., pense que la pénétration du culte d'Isis est bien antérieur d'après le vase de l'Aliseda; voir aussi ce dernier travail (pp. 342-343) pour la séquence Isis-Hathor-Astarté. Au Musée de Barcelone il y a d'autre part une petite statuette de bronze représentant Isis-Fortuna (cf. J. Padró - E. Sanmartí, Monuments relatifs aux cultes égyptiens à l'époque romaine du Musée Archéologique de Barcelone, *Hommages à Maarten J. Vermaseren* t. II, Leiden 1978, no. 4, pp. 917-918).
- ³⁵ Aux travaux cités dans la note 5 on pourrait ajouter qu'il y a le témoignage à Portugal, provenant de Beringel mais convertée au Musée de Beja, d'une sculpture fragmentaire de l'Aphrodite d'Aphrodisias, divinité pareille de fécondité de celle de l'Artemis éphésienne. Voir A. García y Bellido, El culto a Aphrodite de Aphrodisias en la Península Ibérica, *Archivo de Prehistoria Levantina* IV, 1953, pp. 219-222 qui l'avait publiée avec antériorité comme "tronco de una Artemis ephesia" (*id.*, *Esculturas romanas...*, no. 160, pp. 150-151, pl. 121).
- ³⁶ Cf. *ILER*, 327. Pour la statue du théâtre de Mérida, A. García y Bellido, *Esculturas romanas...*, no. 164, pp. 153-154, pl. 124, qu'on a trouvé avec une statue de Pluton et de Proserpine (*ibid.*, pp. 154-155).
- ³⁷ À Mérida comme Proserpina, *CIL*, II 462. Cf. en plus J.M. Blázquez, *El sincretismo...*, pp. 199-200; *id.*, *Diccionario...*, pp. 39-42; J. D'Encarnaçao, *Divindades indígenas...*, pp. 110-117 qui pense avec réserve à son caractère agraire et médicale. Voir aussi A. García y Bellido, *Esculturas romanas*, p. 156.
- ³⁸ A. García y Bellido, Parerga de arqueología y epigrafía hispano-romanas II. Exvoto a Hecate, *Archivo Español de Arqueología* 26, 1963, pp. 196-197. La pièce est convertée au Musée de l'Armée de Madrid.
- ³⁹ C. Fernández Chicarro, Altar der *Matres Aufaniae* aus Carmona. Spanien, *Epigraphische Studien* V, Düsseldorf 1968-1969, pp. 149-150. Cf. J.M. Blázquez, *Diccionario...*, p. 42 et p. 124 pour les *Matres* indigènes.